ANALES

DE LA

UNIVERSIDAD DE OVIEDO

TOMO VI.-1936-1938

Conferencias del Curso Universitario celebrado

en el Instituto de Luarca

durante el mes de Agosto de 1937

OVIEDO
Establecimiento Tipográfico "LA CRUZ"
Calle de San Vicente, núm. 8

1939

DOCTRINAS JURIDICO-POLITICAS DE LA ESPAÑA IMPERIAL

POR EL PROFESOR

DON FRANCISCO F. JARDÓN

EL SIGLO XVI Y LA ESPAÑA UNIVERSAL

Es generalmente admitido como comienzo de la Edad Moderna, y fin por tanto del Medievo, el siglo XVI. Naturalmente que la fecha es convencional: lo mismo pudiera afirmarse que termina la Edad Media en el siglo XIII o en el XIV. Todo depende del punto de vista que se adopte. Pero hay una serie de características comunes a las épocas medievales, cuya apreciación es la que nos sirve para afirmar que tal institución o tal obra que las poseen, o están determinadas por ellas, es medieval, o que tal obra encarna un pensar o un sentir que decimos propio de la Edad moderna. Pues bien, esto que en las obras literarias, artísticas y filosóficas sucede, acaece también en las políticas. Y así, vemos que hay una diferencia entre el Estado Medieval y el Estado en la Edad moderna. Del mismo modo, fatalmente, las doctrinas o las teorías políticas pueden llamarse, según posean unas u otras características, modernas o medievales.

Si a las luces de estas características observamos los Estados europeos a comienzos del siglo XVI, ciego ha-

bría de ser el que no observara que el español reunía en el 1500 mas características de Estado moderno que ningún otro. Por muchas causas. Porque en España no arraigó el feudalismo, fruto extraño a nuestro ambiente y producto de importación; porque España, de hecho y de derecho, no sintió nunca el sometimiento al Sacro Romano Imperio: porque la unidad nacional se logró como hecho antes que en los demás estados de Europa, y además existió aquí siempre como aspiración constante; porque la idea del Estado Patrimonial, aunque a veces produjo al ser puesta en práctica indudables trastornos, no fué nunca sentida por el pueblo y hasta los mismos Monarcas que la utilizaron, o se rebelaron contra ella antes, o la rechazaron después, y además desapareció de nuestra historia antes que en la de cualquier otro Estado; porque a pesar de existir muchos y muy diversos particularismos legales, sin embargo en el fondo existía una tendencia, provocada por el fondo visigótico común del Fuero Juzgo, el Derecho Romano y el Canónico, a la uniformidad legal. Pero además, por reunir todas estas características y por designio indudable de la Providencia, en España, es donde primero aparece la puesta en práctica de una política internacional de envergadura: es el primer Estado que interviene (al decir esto englobo, como hasta entonces, en el vocablo España a toda la península) de modo muy eficaz en la política interior, no solo de los estados vecinos, sino de otros muy alejados y además es el primer Estado colonial. Mientras en los restantes estados no había aún distinción en esencia entre la política interior y exterior, pues como privativa del Rey se realizaba de manera pareja con el principillo feudatario súbdito que en las cortes extranjeras, en España en cambio, libre ésta de esas preocupaciones «intersoberanas» interiores, podía dedicarse a actividades internacionales de gran envergadura, y no de tipo de interés dinástico o personal del Rey, sino de

interés nacional mas o menos acertado, pero interés nacional al fin.

Siendo ello así en la actuación viva del Estado, había de repercutir en la doctrina, y por ello podemos afirmar sin titubeo que las primeras disquisiciones políticas, o mejor jurídico-políticas, de la edad Moderna habían de darse en España, o influidas por España, o producidas por pensadores españoles. De ahí que sea de origen español el Derecho Internacional, la Filosofía del Derecho y el Derecho Público de la Edad Moderna, porque solo en España podían surgir las graves cuestiones que dan lugar al desarrollo de esas ciencias.

POLITICA Y TEOLOGIA

Pero así como España pudo sustraerse políticamente a la influencia medieval con prioridad a las demás naciones y más fácilmente que estas, en realidad porque el pensar medieval no afincó aquí nunca en sus característica extremas, sin embargo no pudo desprenderse sino hasta muy tarde de la filosofía medieval, sobre todo de la construcción mas elevada y grandiosa de esa filosofía: de la tomista. La razón todos la saben y es que siendo todo el vivir político de la España medieval de fondo religioso o matizado por preocupación religiosa, ya que el constante enemigo de la nación en esa época era de cultura y vida extrañas a la religión de los españoles, y habiendo llegado a ser, pudiéramos decir, la filofía tomista, la filosofía oficial de la Iglesia, lógica consecuencia es que fuera la filosofía del pueblo español, coincidiendo así con su ánimo de fondo realista y senequista. Una filosofía tal, hija directa y constantemente inspirada en la Teología, a fortiori había de hacer que las directrices fundamentales de la especulación política que surgiera, estuvieran selladas con la huella indeleble de la Teología. Y si a esto añadimos que la inmen-

sa mayoría de quienes se dedicaban a la especulación eran gente de hábito, «hombres de ropa larga», ¿qué extraño es que toda una obra esté matizada de un fondo teológico verdaderamente inconfundible? Pero además, estaban en lo cierto al hacerlo así, pues ellos sabían de sobra lo que a Proudhon admiró descubrir: que en el fondo, toda cuestión política encierra en sí una cuestión teológica. Por ello no es posible admitir que la característica del Renacimiento consistiera en independizar toda ciencia del espíritu de la Teología, pues a parte de no ser cierto el hecho (teologos eran Melanchton, Althusio y hasta el mismo Grocio utiliza en abundancia argumentos teológicos), tampoco había posibilidad de lograrlo, porque todo intento que a tal fin se encaminara llevaba implícita la adopción de un criterio teológico previo: el hombre, o tiene un fin supremo o no lo tiene, y por tanto sus acciones habrán de estar encaminadas con arreglo a lo que se responda al dilema.

Partiendo, pues, de esta base fundamental, nuestros pensadores del siglo XVI buscan la solución de los problemas cuyo estudio toman como tarea y por ello en todas sus construcciones no pueden prescindir del punto de vista teológico.

«El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión.» Así comienza Vitoria su Relección de la Potestad civil.

EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD POLITICA

En la doctrina española del poder público siguen subsistentes como en los demás aspectos de su fundamentación filosófica, las corrientes religiosas que constituyen el armazón del pensamiento medieval. Por eso, como ya se ha hecho en la lección anterior, es necesario para comprenderlas remontarse primeramente a la fun-

damental premisa religiosa que las inspira y constituye su motivo predominante: y es la de la fé cristiana. Claro que esto no es exclusivo, en la Edad Moderna, de los teóricos españoles de la Filosofía del Derecho y de la Política, sino que les es común, a pesar de todo cuanto se hable de laicización, con la escuela jusnaturalista de la Reforma. A ello hay que añadir los resultados obtenidos por el progreso de los conocimientes y de la profundidad de los estudios de Derecho Romano y Canónico, sobre todo del primero, que hacen que toda especulación teórica en la edad Moderna sobre filosofía del Derecho o de la Politica, tenga y busque un mayor apoyo en las ciencias jurídicas que sus antecesores de la Edad Media. Cuéntese también con que el influjo del humanismo renaciente contribuyó no poco a influir en un nuevo modo de concebir al hombre y a la sociedad y que este humanismo, con su resurrección e interpretación de la Filosofía Clásica, sin cambiar la base religiosa del problema político, al alterar el punto de vista de origen del conocimiento teológico, hace que las soluciones tanto en la Escuela católica, principalmente española, como en la protestante, sean buscadas y defendidas de manera algo distinta.

Sin embargo el problema común a todas ellas, el problema del fundamento de la Autoridad, o lo que es lo mismo el fundamento de la obediencia política, tiene un origen también común y de base religiosa. En definitiva esto será siempre así, pues mientras sea problema exclusivamente religioso el origen y el fin del hombre, que lo será siempre, lo será también ese problema del fundamento de su obediencia al poder, que es la esencia del problema político, y además porque este problema de la obligación política está directamente vinculado a la concepción del mundo gobernado por la voluntad y la sabiduría divina, eje de la fé cristiana.

Pues bien, a este problema, como ya hemos visto, le

dan una respuesta precisa las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, y estas enseñanzas que tienen por eso mismo una importancia capital, son el punto de partida de las concepciones jurídico-políticas de las direcciones principales de la Edad Moderna, porque son el punto de partida de toda interpretación cristiana de la vida política. El pasaje principal de las Sagradas Escrituras ya es conocido por expuesto en la lección anterior: es el de San Pablo en su Epístola a los Romanos, capítulo XIII: «Omnis anima potestatibus sublimiores subdita sit; non est enin potestas nisi a Deo: quare autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt... Dei enim minister est tibi in bonum... Dei enim minister est: vindex in iram, ei qui malum agit. Ideo necesitati subdite estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam». Y en los pasajes paralelos de las Epistolas del mismo Apostol a Tito, cap. III, y del Apostol San Pedro, cap. II 13-17. Es decir que toda autoridad procede de Dios y tiene por ello un carácter sagrado, por lo que como tal debe ser obedecida y respetada. Pero ¿qué significa este carácter y cuál es la naturaleza de tal obediencia de este modo inculcada al cristiano? Hemos visto ya como en la respuesta que daban difería el cristianismo medieval del antiguo, cómo la especulación medieval distinguía entre la sanción divina de la autoridad, de los aspectos históricos en que encarna. Por ello, en el pensamiento medieval el carácter sagrado de la autoridad está condicionado por su ejercicio, y, más bien que fuente de un derecho absoluto del regente, es fuente de sus deberes, pues desde el mismo momento en que circunda de aureola religiosa al poder político, condiciona su valor con los términos de una misión perfectamente definida, y así, frente a la doctrina de la obediencia pasiva, que parecía ser la decisiva del cristianismo antiguo, la doctrina media-

val, sin contradicción alguna con la idea del carácter sagrado de la autoridad, sino, por el contrario, derivándola de esta, crea la teoría de la resistencia, y no solo de la licitud, sino de la necesidad de la resistencia. Pues el ejercicio del poder es una severa tarea: en el ideal del principe cristiano la posición más alta es fuente de los más altos deberes, y correlativamente, al cumplimiento por parte del principe de tales deberes corresponde en el súbdito el deber de obediencia. Por consiguiente no se puede de ningún modo admitir que tenga su fundamento en Dios, y por tanto deba ser obedecido un poder que viola las normas fundamentales de la vida y del ideal cristiano, o que se exalte como divino en sí un orden, como el político, que no tiene mas valor que el de concurrir a realizar un ideal, por el que es absolutamente transcendido, y que es medio, por consiguiente instrumento, para un fin y no un fin en sí mismo.

Del mismo modo que vimos que no debe confundirse la doctrina del deber religioso de la obediencia con la obediencia pasiva, tampoco puede ser confundida la doctrina del carácter sagrado de la autoridad con la del derecho divino de los reyes, y eso a pesar de que tal confusión se da muy a menudo, y que muy a menudo se habla del «derecho divino» como característica de la concepción católica del poder y de la autoridad. Pero esta expresión, que quizá pudiera estar justificada, si con ella se pretende designar genéricamente el carácter providencial que tienen dentro de la concepción cristiana todos los aspectos de la vida política y social, puede ser origen sin embargo de no pocas ambigüedades. Con el nombre de «teoría del origen divino de los reyes» se conoce en la historia de las doctrinas políticas la que llega a su completo desarrollo en esta época que estudiamos. Es la doctrina del absolutismo monárquico, que al requerir el derecho divino asume una triple significación: 1.°, la de un poder absoluto e irresponsable en el

regente, de que sólo a Dios ha de rendir cuentas; 2.°, la de afirmar un derecho en el monarca legítimo, inalienable e independiente de cualquier ingerencia de los súbditos—por eso en esta doctrina tiene una importancia capital el principio legitimista, o sea la idea de un derecho al señorío derivante del nacimiento y de la descendencia—; y 3.°, la exaltación de la monarquía como la mejor, si no la única forma de gobierno sancionada por el mismo Dios. Pues bien, lo mismo que al pensamiento medieval, a la doctrina española del siglo XVI, le son totalmente extraños estos principios, los que, aunque vinculados a la teoría del carácter sagrado de la autoridad, no están necesariamente contenidos en ella.

Les es extraño primeramente el primero en cuanto que, como veremos la interpretación dada por la escuela española, siguiendo a la doctrina medieval, al carácter sagrado de la autoridad, estriba en determinar el ejercicio del poder como fuente de deberes, más bien que de derechos, y por consiguiente a negar la irresponsabilidad del regente, subordinando más bien el poder a una serie de limitaciones, no solo de carácter ético, sino jurídico y hasta constitucional.

Extraño les es también el segundo, ya que la afirmación del principio legitimista es un hecho más reciente y aunque ya se observan algunas trazas suyas hasta en doctrina medieval, sin embargo el pensamiento español tiene, como tendencia dominante, el principio de la aptitud antes que el legitimista, basándose en la necesidad de una perfecta correspondencia entre la persona y el cargo.

Y por último, en cuanto al tercer principio, ni siquiera la doctrina del carácter sagrado de la autoridad acarrea la consecuencia de la supremacia de la monarquía sobre las demás formas de gobierno. Si tanto en la doctrina política medieval como en la española del siglo XVI van asociados corrientemente ambos concep-

tos, tal asociación es debida, más que a una interdependencia recíproca, al mayor aprecio, por otros motivos, de la forma monárquica, y esta primacía no se sigue necesariamente de una doctrina que, esencialmente, se encamina a afirmar y evidenciar la existencia, en toda autoridad legalmente constituida, de un elemento que no se resuelve en la voluntad humana, sino que su fuerza proviene de un principio trascendente, de una sanción divina; por tal razón subsistió y subsiste esa doctrina aún cuando decaiga la idea monárquica, manteniéndose siempre independiente el principio tradicional y constante de la Iglesia Católica, una de cuyas enseñanzas fundamentales es el acatamiento del poder constituído, cualquiera que sea la forma de gobierno que tal principio de poder encarne y ejercite. Porque la doctrina del carácter sagrado de la autoridad, tanto en el pensamiento medieval como en la escuela española, cuyos principios permanecen siendo los tradicionales de la Iglesia católica, no significa una derivación necesaria y directa del poder divino, sino más bien una sanción divina a la autoridad en cualquier modo legitimamente constituida, sin que importe que tal poder se derive del poder paterno, o del consentimiento popular, o de la elección, o por sucesión hereditaria. Es más, la doctrina española más caracterizada reune y armoniza la tesis del carácter sagrado de la autoridad con la de su origen humano o sea la procedencia popular del poder, utilizando la distinción aristotélico-escolástica entre *forma* y *materia*, con arreglo a lo cual el poder «secumdum suam formam» procede de Dios, lo que no impide que en su variable concreción sea normalmente creación de la voluntad humana. Sólo una voz, entre la Escuela española, discrepa de este modo de ver general, fundamentando, si, en Dios el poder y la Autoridad, pero de modo diverso, pues considera que debe entenderse que proceden de Dios: «como causa universal que es», «co-

mo universal principio que tiene en su mano todos los elementos», «en cuanto que con la «supuesta voluntad de Dios y con su tácito mandato, permisión o autoridad, es instituída por los hombres», «en cuanto que en todas las cosas y actos humanos concurre y aún precede el mismo Dios impulsando y dirigiendo a las criaturas». Pero es un «error... asentar que Dios desde el cielo instituyó la suprema autoridad... como causa inmediata y particular, porque como causa universal no hay duda alguna que haya dispuesto todas las cosas, aún las más pequeñas, pero si se entiende como causa particular e inmediata, no es opinión verdadera, ya que todo poder justo y legítimo ha dimanado inmediata y particularmente del consentimiento del pueblo y elección de los ciudadanos...» Dios creó la potestad civil del siguiente modo: «depositó (en los hombres) el instinto de vivir en comunidad...» «Así pues dada la igualdad de los términos, ninguna diferencia hay en absoluto entre la autoridad y las restantes cosas humanas en lo que se refiere a la divina ordenación, porque también todas las restantes cosas proceden de la disposición o institución de Dios, no menos que la Autoridad». Esta voz que así discrepa de la totalidad de la escuela española es la de Fernando Vázquez de Menchaca, consejero del Rey Felipe II y por él enviado como representante suyo al Concilio de Trento. Y esta discrepancia, más de aparente forma que fundamental procede de su modo de ver el problema, ateniéndose mucho más a la interpretación jusnaturalista que a la teológica, (Vid. Contr. illustr. cap. Ll, Praef. 123, y cap; XXI) pues que al fundamentar la Autoridad en la necesidad de la comunidad social para gobernarse y, al ser esta comunidad social originada por el derecho natural, coincide ya esencialmente con el resto de la Escuela española, para la cual es el poder en sí, desligado de su concreción social, el que procede de Dios, coetáneamente y del

mismo modo que la Sociedad política, desprendido de la cual no podría concebirse, y esto nos lleva ya el exámen en nuestros juristas y filósofos del

VALOR Y JUSTIFICACION DE LA VIDA POLITICA

Y así, llegados al terreno de la sociedad política, siguiendo en esto como en todo fundamentalmente a Santo Tomás, aunque sin perder originalidad en sus soluciones, para nuestros pensadores, el problema central estriba en el del valor y justificación de la vida política. Ya hemos visto en la anterior conferencia como lo era este también el problema central en la doctrina tomista, y como la solución que da Santo Tomás está en relación directa con la gran obra de sistematización por él lograda de la filosofía medieval. Vimos la divergencia producida en la filosofía medieval por el renacimiento del pensar aristotélico y el retorno de la concepción clásica del Estado, intimamente diversa y opuesta a la concepción patrística que constituyó hasta el siglo XIII la base de la especulación política medieval, y como esa divergencia u oposición procuró resolverlas Santo Tomás injertando en este campo, como en los demás ramos del saber y de la filosofía, el Aristotelismo en el tronco del pensamiento cristiano, injerto y conciliación que constituye el mayor mérito de su enseñanza, «su novedad» y la razón de ser del éxito extraordinario que alcanzó. En Santo Tomás, dijimos, se alcanza la superación definitiva de la antigua hostilidad y desconfianza del pensar cristiano frente al «mundo» y los aspectos de éste, especialmente el Estado y las instituciones políticas, que quedan reconocidos y legitimados en su intrínseca «naturalidad» y racionalidad como parte y manifestaciones de aquella esfera de la «natura» que constituye un sistema de verdades y bienes dotados de

valor propio, independiente y con prioridad a las Verdades divinamente reveladas por la fé. Por eso decíamos que la doctrina tomista del valor y fundamento natural de la vida política, de la que es continuación y culminación la de nuestros compatriotas del siglo XVI, apóyase y es consecuencia del concepto de la armonía necesaria entre naturaleza y gracia, pues el distinto modo de entender la necesidad y el fundamento del Estado en la Patristica y en el Tomismo estriba en el distinto modo de concebir la naturaleza en sí, y así el Tomismo, en vez de ver en el Estado esencialmente el carácter de una institución necesaria pero dependiente de las condiciones en que cayó la Humanidad después del pecado, obtiene aristotélicamente el concepto del Estado de la misma naturaleza humana.

De esta concepción vimos cómo se lograba la armoniosa integración de la vida individual y de la comunidad, y vimos también como resolvía el problema que tal integración implicaba: el desconocimiento o negación de la personalidad, la absorción del individuo por el Estado.

Esto, que era lo sostenido por la concepción laica del Estado, provocaba el conflicto ya estudiado entre las nuevas tendencias paganizantes de exaltación de la vida política y la tradición profunda del ideal cristiano. Santo Tomás resolvió el problema atendiendo a razones teológicas: el bien común tiene una razón de fin frente al particular «pues mayor y mas divino es el bien de la multitud que el bien de uno»; pero esa diferencia para el tomismo era una diferencia cuantitativa ya que no puede haber diferencia sustancial entre el fin individual y social, y además, por representar la vida política las condiciones y el fin de la vida individual no puede en modo alguno agotar a esta, ya que hay valores más altos que los políticos y solo en esos puede lograrse plenamente el fin del hombre. Esto significa que el individuo

ya no puede ser absorvido por el Estado, que hay algo en él reservado para un fin mas alto, pues «el hombre no está ordenado para la vida según todo él mismo y según todas sus causas, sino que todo lo que el hombre es y todo lo que puede y tiene está ordenado hacia Dios». De aquí que en la doctrina tomista y por tanto en la de nuestros pensadores, quede excluído claramente y desde sus principios el peligro de una interpretación aristotélica de la prioridad del todo sobre las partes, en el sentido de una absorción completa de la individualidad, de una anulación del valor infinito de la personalidad, principio esencial de la fé cristiana.

La dificultad con que el tomismo tropieza está constituída por el contraste, ya examinado en la conferencia anterior, entre la doctrina aristotélica de la desigualdad entre los hombres y la estoica y cristiana de su «natural igualdad», la cual resuelve precisamente confirmando la explicación del sentido de la relación servil y en la que claramente se patentiza para él el carácter de pena y de consecuencia del pecado. Pero la relación de mando y de obediencia entre hombres libres, el poder del hombre sobre el hombre para el alcance de su bien común, en una palabra, la relación política está fundamentada integramente en la naturaleza humana, hasta el punto que para Santo Tomás se hubiera dado aún en el estado de inocencia, por lo cual no es ciertamente consecuencia del pecado. Así pues la demostración de la necesidad del poder político se funda en los conceptos aristotélicos de la naturaleza social y política del hombre y de la oportunidad de que sea respetada la de desigualdad natural de los hombres, la cual, como expresamente afirma Santo Tomás «no se excluye a causa del estado de inocencia».

Pero a esto le añade la Escuela española una modificación que si no es nueva en su formulación, sí en cuanto a sus consecuencias, en cuanto que reduce y ar-

moniza la fuerte oposición entre la doctrina tradicional católica de la Edad Media anterior a Santo Tomás y la producida por la renovación aristotélica lograda por éste.

Acepta nuestra Escuela que el valor y fundamento natural de la vida política deba reducirse al concepto de la necesaria armonía entre naturaleza y gracia de Santo Tomás, ya que el Dr. Angélico afirma claramente que el pecado no invalida «los mismos principios de la naturaleza», permaneciendo ésta sustancialmente perfecta aunque lesionada: las censecuencias atañen, por tanto, más bien a la capacidad de realizar en su plenitud los dictámenes de la razón natural, que no a la capacidad de llegar a su conocimiento; y así permanece firme y sólida (aunque imperfecta) la existencia de una moralidad natural, de una justicia humana, que representa precisamente el campo de acción y la justificación del Estado, cuyo concepto se obtiene aristotélicamente de la naturaleza humana en sí. Pero este «naturalismo», este «racionalismo» contiene ya en sí los gérmenes disolventes de la visión medieval y preparan el camino del Renacimiento, y si puede afirmarse que hay ya implícito un punto de inmanencia en el retorno de esa concepción clásica del Estado, no hay que olvidarse que para nuestra Escuela, como formada en la más perfecta ortodoxia, es fácil evitar el escollo considerando que el valor de tal moralidad natural, que comprende la vida política, a más de no ser en sí del todo perfecto, está no obstante subordinado y condicionado siempre por la existencia de una moral superior revelada.

El orden político es pues un aspecto de la moralidad natural y como tal tiene su propia justificación sobre una base puramente humana, independiente del orden religioso que ni siquiera se opone a el orden natural, de el que el Estado es expresión necesaria, por lo que el

poder político está plenamente justificado en sí mismo como expresión del derecho natural y humano y en consecuencia la justificación del Estado ha de ser buscada, siguiendo a Santo Tomás y Aristóteles, en «la misma naturaleza humana», en el «naturae instinctu» que desde Vitoria a Suárez se encuentra como base de la sociabilidad en todos nuestros escritores.

Pero así como Santo Tomás, cosechando fecundísimos frutos de la doctrina aristotélica, fundó su doctrina del Estado sólo sobre esta base natural y racional, poniéndola así en rudo contraste con la concepción estoico-patrística que le precedió, dejando a un lado las consecuencias del pecado en cuanto a los orígenes de lo político, de lo que en él no se encuentran trazos, ni mucho menos de las derivaciones que la patrística, unida a la tradición jurídica romana, obtenía de ellos, fundamentando el Estado en la convención, en el «consensus populi», que originaba la doctrina del «pactum subjeccionis» por el que se explicaba el paso de un feliz «status naturae» en que todos eran libre e iguales, a un «status politicus» por el que se disminuye esa libertad e igualdad originaria, como consecuencia de la pérdida del estado de inocencia por el pecado; en cambio la Escuela española, sin abandonar la posición tomista en absoluto, recoge y adapta esta doctrina. Reduce ese contraste entre «naturaleza» y convención, productor de aquella contraposición entre el «status politicus» y un ideal «status naturae», y en el modo de lograr esa reducción, funda uno de los mayores progresos de la doctrina política moderna, al dar como fundamento jurídico del Estado la soberanía popular.

En la doctrina estoico-patrística, conforme a la enseñanza tradicional cristiana de «un estado primitivo de inocencia» anterior al pecado, el orden político era innecesario. Este sólo surge, aunque por un mero impulso natural de sociabilidad, al desaparecer ese «esta-

do de inocencia» por el pecado. En cambio, en Santo Tomás, como hemos visto, el Estado, como fundado en la naturaleza del hombre en su integridad, habría de darse aún en el estado de inocencia, y por tanto no es consecuencia del pecado. Por ello Santo Tomás no necesita acudir a ningún origen convencional para fundamentar al Estado, ni por tanto éste es de carácter secundario, y esto es lo verdaderamente innovador e interesante, sino que, como natural, es un hecho necesario.

Pues bien, este progreso logrado por el Tomismo es aceptado y superado por la Escuela española, por que resuelven esa antitesis aparente entre naturalidad y convencionalidad, entre el concepto de Estado, producto natural y necesario, y la doctrina de su origen humano y convencional. Utilizando para ello las mismas armas del Tomismo aristotélico: la distinción entre forma y materia, entre el origen formal del Estado, natural y necesario, y el origen material, convencional humano y así injertan de nuevo en el Tomismo la fecunda doctrina de la Soberanía popular, cuyos gérmenes se encontraban en la doctrina pretomista. Y así prosigue y logra la Escuela española del Derecho natural el fin cuya característica es la saliente de la teoría del Derecho natural católica: la aspiración constante a mostrar la conciliabilidad de los valores eternos con la movilidad del devenir histórico. Por eso el gran mérito de nuestra Escuela no es precisamente la originalidad de las soluciones, sino el modo de lograrlas, sin apartarse tanto de la inspiración de la filosofía «perennis», como del palpitar de los hechos actuales, aplicando aquélla a éstos, respondiendo así a esa característica española de la visión realista de los problemas. De aquí que en ello estribe su originalidad, en el estudio de los problemas nuevos que da y plantea el fluir histórico; para resolverlos con arreglo a un criterio de base eterna y como

tal permanente, y no en la búsqueda de soluciones nuevas y originales a problemas eternamente planteados. Y así, al estudiar a nuestros autores, ha de tenerse mucho cuidado en no perder de vista lo que deben al genial creador de la filosofía que profesan; a Santo Tomás, y no ofuscarnos, como el Sr. Recasens Siches, con pretendidas adquisiciones originales de nuestros Filósofos del Derecho en materias ya estudiadas y resueltas por Santo Tomás. (Vid, «Teorías políticas de Francisco de Vitoria» por L. Recasens Siches. Anuario de la Asociación de Francisco de Vitoria, vol. II.)

Como expositores más completos de esta materia citaremos a Vitoria y Suárez.

Vitoria dice: La fuente y origen de la Sociedad políca no fué, pues, una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para su defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales. (Relect. de pot. civil., 5).

Y Suárez: el hombre es animal social y apetece natural y rectamente vivir en sociedad, y en virtud de la misma naturaleza es necesaria en el género humano la comunidad política, que constituya al menos el Estado, porque... (las demás sociedades no políticas) pueden tener en sí todos los ministerios y artes necesarios para la vida humana... (De legib., Lib. III, cap. III, n.º 3).

Y con estos dos autores, en esencia están conformes todos los demás. El mismo Vázquez de Menchaca, que tiene afirmaciones, que pudieran confundirse, a primera vista, con una concepción anarquista de la Sociedad, admite la política como necesaria: «Tanto la necesidad humana cuanto el apetito natural (pues el hombre es un animal sociable según Aristóteles) dieron a luz la vida social y política de los hombres; esta vida social y política, a las discordias y discusiones; las discordias, a la institución del principado y *jurídica potestad civil*...

(Controv. illustr. Praef. n.º 122) (Vid. también: De succes. progressu, Praef. n.º 5, 6 y 9). En este autor se ve ya más claramente el entronque con la doctrina medieval pre-tomista, en cuanto a la convencionalidad del Estado, conjuntamente con su naturalidad. Pero de esto hablaremos más adelante.

Aunque no podían faltar en nuestro glorioso Siglo de Oro voces que rechazaran esta naturalidad de la vida política, y se manifestaran con una libertad de lenguaje que asustaría en toda otra nación que no fuera España. Tomemos, por ejemplo, la obra de Fray Alonso de Castrillo, religioso trinitario, que publicó en 1521 un «Tratado de República con otras Historias y Antigüedades», trabajo de política práctica, más bien que especulativa. Y en él se dice: «Toda obediencia debe ser condenada porque «fué introducida, más por fuerza y ley positiva, que no por justicia». «No hay derecho a mandar unos sobre otros»; «salva la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad, toda otra obediencia es por natural injusta, porque todos nacimos iguales y libres» (Capítulo XXII).

FUNDAMENTO DEL PODER Y LIMITES DE LA OBEDIENCIA

El problema de la justificación del Estado está ya, pues, resuelto en conformidad con el Tomismo aristotélico: El Estado es un hecho natural y necesario. Pero esta justificación en abstracto no es suficiente; es necesario además una justificación concreta: una fundamentación jurídica que no entró dentro del campo de las reflexiones de Santo Tomás. Este nos dice cual es el fundamento ético y metafísico del Estado solamente, pero falta en su grandiosa construcción completar esa fundamentación con el examen de la base jurídica de la So-

ciedad política. Esta es la labor de la Escolástica de la Contrareforma, es decir de la Escuela Española del Derecho natural.

Si hubiera que buscar en Santo Tomás un título justificativo del poder político, habría, en realidad, que derivarlo, como en Aristóteles, de la desigualdad humana. Pero esta desiguldad sólo es aceptable para nuestros escritores ontológicamente considerada, pero nunca jurídicamente, porque, para ellos, por derecho natural todos los hombres nacen libres e iguales. La desigualdad es obra del derecho humano. No puede pues buscarse en ella el fundamento jurídico del Estado.

Así dice Vitoria explicando cómo el poder reside en la sociedad política: «quitado el derecho positivo y humano, no hay razón alguna especial para que aquel poder esté más en uno que en otro... antes de que *convengan* los hombres formar Estado, ninguno es superior a los demás...» (Relect. de pot. civ. n.° 7); y Vázquez de Menchaca: «porque, según el derecho natural todos los hombres son iguales... y según ese derecho, ni aún individuo alguno está o estará sometido a la jurisdicción de otro sino mediante un hecho suyo voluntario...» (Contr. illustr., cap. XX, n.° 24 y 25). Así tambien Suárez...: «por la naturaleza todos los hombres nacen libres, por tanto, ninguno tiene jurisdicción política sobre otro»... (De legib. Lib. III, cap. II, n.° 3.°).

Introducen, pues, los Escolásticos españoles, en la Filosofía política del Tomismo, una idea que le era extraña pero que la complementa ysupera, y cuyos antecedentes hay que buscarlos en la Filosofía estoico-patrística, con lo que completan y cierran por decir así el ciclo de la Filosofía medieval, armonizando, como veremos y habíamos anunciado, aquella aparente contradicción entre naturaleza y convención.

La doctrina de la patrística, en cuanto a la naturaleza y fundamento del Estado, está fundamentada en

algunas premisas no enteramente propias y exclusivas del pensamiento cristiano, sino con puntos de contacto con conceptos elaborados en diversos movimientos e ideales filosóficos del mundo antiguo, y en especial con el estoicismo romano. Trátase, en realidad, más que de una influencia sobre el pensamiento cristiano de conceptos a él extraños, de una confluencia de elementos afines, determinados por comunes exigencias, como eran la disolución de la ética clásica, al transformarse los valores vitales en valores más personales e interiores y al mismo tiempo más universales, y la afirmación de un nuevo ideal moral rico en contrastes, destinado a permanecer como durable patrimonio de la conciencia europea.

La primera de las concepciones que produjo graves consecuencias en el orden político, ya dijimos que era la de la *igualdad*. Formulación primitiva de los sofistas, como consecuencias de la antítesis entre *fisis* y *nomos*, entre naturaleza y convención, admitida y proseguida por los Cínicos, y transmitida a través de los estoicos del mundo griego al romano, alcanza su superior explicación en Cicerón y Séneca. Las desigualdades y diferencias entre los hombres son fruto de convenciones y leyes humanas, pero por naturaleza todos los hombres permanecen iguales. Este fundamento principal, desenvuelto por los jurisconsultos romanos de la época clásica y acogido en el Digesto, recibió su definitivo triunfo con el Cristianismo. A través de la influencia cada vez más poderosa del Derecho romano, vuelve a lucir con brillo inusitado en la Escuela del Derecho natural, iniciada en la Edad Moderna por la Escuela española. Supuesta la natural e íntima igualdad entre todos los hombres, surge toda una serie de problemas, y el primero y principal de todos, éste: cómo, de una condición de igualdad y libertad primitiva, pasan los hombres a constituir un Estado político con sus necesarias consecuen-

cias de desigualdad y de restricciones de libertad. De este modo, el problema del origen del Estado y el fundamento de la obligación política, que en Santo Tomás tenía sólo un origen natural y necesario, pasa a ser considerado, con el retorno de esta concepción estoico-patrística, además, de otro modo diverso, fundiéndolo con el anterior en una síntesis eminentemente constructiva, de tal modo que se suprime totalmente la contradicción aparente que entre ambos existía. El punto de vista tomista servirá para fundamentar el Estado sobre una base justificativa, que explicará el *por qué* de su institución, mientras que la doctrina estoico-patrística se utilizará al mismo tiempo para explicar el Estado desde su base jurídica, dándonos a conocer el *cómo* de su creación. Por la primera se admitirá que el Estado es un hecho necesario, producto irremisible de la naturaleza social del hombre, que no puede menos de vivir en sociedad, sin la que su vida no sería posible; por la segunda, la vida social, ya resultado de una exigencia de la misma naturaleza, se transforma en ordenación jurídica de restricciones a la igualdad y a la libertad naturales por la voluntad de los hombres. Para coordinar, o mejor dicho, subordinar armónicamente ambas concepciones no hacía falta más que utilizar el mismo sistema que el empleado por el Tomismo para armonizar la idea del fundamento divino de la autoridad, del carácter sagrado del poder, con la determinación concreta de su retención humana, es decir, utilizando la distinción aristotélico-tomista entre forma y materia. Y así como el fundamento divino de la autoridad significa solamente el reconocimiento en la autoridad en sí,—sin atención a la persona o sujeto que la encarna,—en el principio de autoridad, de un elemento que no se resuelve en la voluntad humana, sino que es directa proveniencia divina,—porque tal facultad de poder abstractamente considerada, es un reflejo de la divinidad,—la concrección

determinada de tal facultad, el hecho de que resida aquí o allí, es de origen puramente humano, y, por tanto, producto de la voluntad de los hombres. El origen divino del poder acarrea, como consecuencia, el acatamiento y obediencia al principio de autoridad, la necesidad de estar sometido a ella, sin fundamentación jurídica ninguna salvo la de derecho natural, reflejo de la ley eterna. Pero el establecimiento humano de la misma, situándola en un determinado sujeto, al ser producto de la voluntad humana, genera una verdadera relación jurídica, y, por consiguiente, se transforma en una verdadera fuente de derechos y obligaciones, verdadero derecho constituyente. De aquí que, más claramente que en sus antecesores, en la Escuela española del Derecho natural, la doctrina del carácter sagrado de la Autoridad signifique netamente una doble delimitación, al darle también un fundamento humano. Por su carácter sagrado es fuente de obligaciones más que de derechos, y de obligaciones religiosas, morales y de Derecho natural; mientras que por su determinación humana, convencional y voluntaria, es fuente también de derechos, y de derecho positivo, y correlativamente de deberes, para ambos sujetos de la relación jurídica constituyente. Por el primer aspecto, la soberanía está condicionada por la correspondencia o no de su ejercicio con el oficio o «munus», divinamente sancionado. Por el segundo con la correspondencia con el respeto y cumplimiento de las condiciones de su determinación o concrección. De este modo nuestra Escuela concilia las dos tendencias, planteando y resolviendo como distintos, pero no opuestos, los problemas del origen metafísico de la soberanía, y el de su origen jurídico: el de la justificación de ese poder, y el de su fundamento constitucional, o titular primario de la soberanía. De este modo, pues, quedan armonizados el origen necesario, natural del Estado y su origen humano, por el pacto social.

Ya hemos expuesto lo debatido que ha sido por los tratadistas la cuestión de cuál es para Santo Tomás la fuente última de donde proviene el poder político. Las disputas que ha habido, y aún hay sobre ello, nos indican lo difícil que es encontrar en el Santo Doctor una posición definida sobre esa materia y cómo, a nuestro parecer, le es extraña la idea de la soberanía popular, siguiendo en esto a Carlyle, para quien es característico el hecho de que el Doctor Angélico no haga, siquiera, mención a la doctrina romanística de la derivación popular del poder, viendo en ello un probable reflejo de la la influencia aristotélica, para la que el interés por la variedad de formas constitucionales se sobrepone a la abstracta proposición democrática de la transmisión de la soberanía por el pueblo al príncipe.

Esta tesis democrática, producto indudable de la, cada vez más influyente, renovación del estudio del Derecho romano en la Edad Media, que dejó imborrables huellas a través de glosadores y postglosadores en la doctrina política del Medio Evo, tiene su origen, no en el estudio de la voluntad soberana del pueblo, que no llega a analizarse siquiera, sino en la expresión de un principio jurídico fundamental: la residencia originaria de la soberanía en el pueblo romano, y su absoluta derivación al emperador mediante un acto de transmisión, denominado en las fuentes «lex regia». Pero esto, que en el Derecho romano estaba expresado como premisa previa de un absolutismo imperial sin condiciones, excluía toda construcción política que no se resolviera, o en el poder absoluto del pueblo, o en el poder absoluto del emperador, en cuanto que afirmaba la presencia necesaria, en uno u otro, del atributo de la soberanía.

Evitando este escollo, la Escuela española, que recoge esta herencia jurídica, la eleva a un mayor grado de perfección, armonizándola así con la dirección general de la filosofía jurídica tomista, incluyendo en ella, con

lo que la modifica substancialmente, la subordinación de esa soberanía al derecho divino por un lado y al derecho natural por otro, y el sometimiento, portanto, del Estado al Derecho. Esto, de una manera doble, pues ya no es sólo al Derecho natural, en cuanto que, anterior al Estado, es superior a éste, por lo que bajo su campo cae el ejercicio de la soberanía, sino también al humano y positivo, en cuanto que la transmisión o delegación de la soberanía es un acto jurídico y, como tal, sujeto a las normas estatuídas en el pacto transmisivo. De este modo el Derecho viene a determinar la esencia y validez de la Soberanía.

Así, como clave de bóveda, vienen nuestros juristas y teólogos de la Escuela española del Derecho natural a cerrar el pensamiento político medieval con la armoniosa conexión completa de todos los principales elementos que éste aportó a la Ciencia política: El Derecho natural que impulsa necesariamente a los hombres a constituirse en Sociedad política (elemento totalmente elaborado por el Tomismo aristotélico; origen filosófico del Estado); los hombres, en virtud de ese impulso natural, constituyen la Sociedad política; pero, como seres voluntarios, esa constitución implica necesariamente el consentimiento de su voluntad, mediante pactos o convenciones que den lugar a la ordenación de la sociedad, que no puede ser espontánea, unión al elemento anterior del proveniente de la estoico-patrística: la convencionalidad aliada ya con la naturaleza, para explicación del origen jurídico del Estado mediante el pacto social); mas no cabe comunidad, no cabe asociación humana posible, sin un poder de mando; no cabe ordenación sin poder para ordenar, es decir, sin imperio, y este poder de imperio, esta autoridad, no puede tener justificación en sí ninguna, como no sea transcendente, pues nadie puede dar lo que no tiene; por tanto ha de ser de origen divino (explicación cristiana del Poder,

origen metafísico del mismo); pero esta Autoridad, este Poder no es concebible sin sujeto originario, ha de residir forzosamente en alguien y este alguien no puede ser otro que la misma colectividad, ya que naturalmente, es decir, por derecho natural, no hay hombre superior a otro, todos son igualmente libres e iguales; aunque después este poder, depositado por Dios de ese modo en la colectividad, pueda ser por ésta, mediante el pacto de sujeción, delegado, transmitido o enajenado a otro sujeto, total o parcialmente (origen jurídico de la soberanía).

Esta ligazón jurídica que nuestros clásicos juristas y teólogos dan al armazón del Estado, con elementos medievales, sí, pero hasta entonces sin trabazón ni conexión completa, produce y lleva ya en sí los gérmenes de una Teoría del Estado sobre base jurídica, que hasta entonces no existía, lo que acarrea el ordenar al Estado en una categoría jurídica, que, si todavía, por falta de método científico apropiado, es poderosamente influída por el Derecho privado, pone los hitos para su deslinde y el logro de su independización posterior, cuando, mediante aparato metodológico apropiado, alcance el constituir rama separada dentro de la Ciencia del Derecho.

Veamos cómo puede construirse en Vitoria esta teoría del fundamento del Poder. En su Relección de la Potestad civil, utiliza la distinción entre la causa eficiente del Poder y la causa material: «La causa eficiente del Poder civil por lo dicho se sobreentiende; habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por Derecho natural, y teniendo el Derecho natural a Dios por autor, es manifiesto que el Poder público viene de Dios y que no está constituido en ninguna condición humana, ni en ningún Derecho positivo... La causa material en el que dicho Poder reside es por Derecho natural la misma república, a la que compete gobernarse

a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes... (porque) quitado el Derecho positivo y humano no hay razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro... Si antes de que *se convengan los hombres (homines convenirent)* ninguno es superior a los demás, no hay razón alguna para que en el mismo *acto o convenio (coetu, seu conventu)* civil alguien quiera constituirse en autoridad sobre los otros... (De potest, civ. relect., n. 6 y 7. Insiste en lo mismo más resumidamente en su Relect. prior de indis, II, n.º 1:... «la potestad civil, que aunque es cierto que arranca de la naturaleza, y puede, por tanto, llamarse natural... (pues que el hombre es animal civil), también es verdad que no la establece la naturaleza, sino la ley».

La misma doctrina esencialmente en los demás autores españoles contemporáneos y posteriores. D. Martín de Azpilcueta, el Dr. Navarro, dice en una interesantísima Relección sobre el capítulo «Novit, de iudiciis notabilis», tert. n.º 83:» La Potestad temporal se define rectamente como la Potestad dada inmediatamente por Dios de modo natural a la comunidad de los mortales, para gobernarse por sí en las cosas naturales y vivir bien y dichosamente... (entre otras razones por que) Dios hizo al hombre animal racional político... y la comunidad humana sin tal potestad ni puede conservarse ni prosperar... La potestad de guardar y conservar el cuerpo y la de defender la vida con gobierno de protección irreprensible, natural e inmediatamente fué dada por Dios a cada uno de los hombres; luego por la misma razón, la potestad necesaria para conservar la sociedad humana le fué dada a ésta natural e inmediatamente».

Y Fr. Alonso de Castro en su «De Potestate legis poenalis», Lib. 1.º, Cap. I, dice de su origen: «Otra potestad es la laica, cuyo fin es sólo éste: el guardar en paz al pueblo. Y esta potestad, aún cuando proviene

siempre de Dios, sin embargo no inmediatamente, sino con mucha frecuencia por consentimiento del pueblo, de quien la tomó el primero (que la ejerció) con anuencia o permiso de Dios, y no mayor de la que el pueblo le cencedió al comienzo... Por derecho natural, aún después de la depravación (del género humano), no había ningún rey o señor del pueblo, sino que estos principados o señoríos, los que se tienen justamente, procedieron del consentimiento del pueblo».

El P. Domingo de Soto, a quien tanto admira y sigue D. Hernán Vázquez de Menchaca, manifiesta, como todos, esencialmente la misma opinión en su célebre «De iustitia et iure», Lib. IV, quaest. 4.ª, art. 1.º: «La potestad civil la ordenó Dios por la ley natural, que es la participación de la suya sempiterna. Esto se manifiesta así: Dios, por naturaleza, dió a cada una de las cosas la facultad de conservarse y de resistir a sus contrarias, no sólo en cuanto a la incolumidad de la salud temporal, sino también, y por su gracia, en cuanto a la prosperidad espiritual. Pues esta facultad de los hombres, como dispersos no pudiesen cómodamento desenvolverla, les agregó un instinto de vivir en compañía, para que reunidos, se bastaran unos a otros; pero constituida la república, en ningún modo podría gobernarse, rechazar a los enemigos y constreñir la audacia de los malhechores, sino eligiese magistrados a quienes atribuyese su facultad... He aquí de qué modo la potestad civil es una ordenación de Dios; no en el sentido de que crease los principios a la república, sino en el de que lo hiciera ésta divinamente instruida».

Y con esa libertad y desenvoltura que ya asustaba a Grocio, dice Vázquez de Menchaca (Contr. illustr. Praef. 122 y sigs.): «la necesidad humana y un natural apetito de sociedad) pues es el hombre según el Filósofo un animal sociable) dieron a luz la vida social y política de los hombres; la sociedad, a la discordia y a la disensión;

la discordia, al principado y a la potestad jurídica y civil; y en este sentido se puede afirmar que el reino es de derecho natural y de gentes... Pero este principado, hablando propiamente, desciende inmediatamente de *una concesión, de un hecho o de una elección de los hombres,* concurriendo con el permiso u ordenación de Dios, en el sentido que ya propusimos; y por eso muy frecuente (y *a menudo conviene)* puede mudarse y cambiarse, tanto en lo atañente a las personas de los regentes, como en cuanto al tiempo, lugar, causas y modos de regir y de administrar. Y en ese sentido general podemos decir ser necesarios los gobernantes, sin cuya prudencia y cuidado no pueden subsistir las ciudades, estando vinculada la gobernación de la república al recto orden y dependencia de estos magistrados, *a quienes se ha de prefijar el límite y medida de su mando, como a los ciudadanos el de la obediencia.*» Esto lo decía en una obra dedicada al Rey, refiriendo los argumentos que empleó el autor, en Trento, ante el concilio, en favor de la preemidencia de los españoles sobre los franceses, basándose, precisamente, en la mayor consideración de que debía de gozar el ínclito Rey de las Españas Felipe II, «porque de su preeminencia se deducía el honor y justicia que a sus súbditos se debe, pues lo que se controvertía no era la preferencia debida al Rey, sino a los súbditos.» Pero aparte de admitir esa variabilidad y mutabilidad en la forma de instituir el Poder, insiste en que sin ese poder, no es posible concebir la vida social: «Pueden existir y de hecho existen muchos pueblos sin una clase determinada de autoridad... Pero lo que no es posible es que existan sin magistrado alguno en absoluto, elegido, o bien para todas las causas y pleitos, o por lo menos para apaciguar y resolver las contiendas que surgieran; más aún, tal costumbre, práctica o modo de vida sin magistrados se apartaría y aún opondría al derecho de gentes

y al derecho natural, ya que la existencia de autoridades es muy necesaria o conveniente a la naturaleza humana».

Del mismo modo afirma Covarrubias, tan eminente Jurisconsulto como Teólogo, alumno que fué y profesor en el Colegio Mayor de Oviedo, antecedente de nuestra gloriosa Universidad, en su obra «Practicarum Quaestionum»: «La potestad temporal y la jurisdicción civil, íntegra y suprema, reside en la misma república; por tanto ese será principe temporal y que, superior a los demás, tendrá el gobierno de la república, quién por la misma república haya sido elegido y constituido, lo que consta de la misma naturaleza de las cosas y del mismo derecho natural y de gentes, a no ser que por el *mismo pacto o convenio* se hubiese establecido otra cosa... Pues ciertamente el regente de la sociedad civil y república no puede ser constituido justamente y sin tiranía, sino por la misma república, ya que no fué constituido por el mismo Dios, ni elegido por él inmediatamente, ningún rey o príncipe para la sociedad civil... Luego cualquier república, instruida naturalmente por la luz divina, la potestad civil que tiene, puede y debe transferirla en otro o a otros que reciban el gobierno de la misma comunidad con los títulos de reyes, príncipes, cónsules u otros magistrados». (Pract. Quaest. cap. I, n.° 2 y sigs).

Análogamente afirma el P. Luis de Molina en su «De Iustitia et iure», Disp. 20: «Hay alguna potestad que tiene su origen en sólo el derecho natural, por lo que se la llama potestad natural... (como la potestad paterna); otra es la que trae su origen de la voluntad de los hombres que quieren sujetarse por ella, y ésta se llama potestad civil. Pues por el mismo hecho de que los hombres se reunan para constituir una república o congregación, la misma república tiene potestad sobre cada una de las partes y puede toda ella transferir esa po-

testad que tiene en alguno o en muchos que la gobiernen. De donde trajeron su origen legítimo las potestades de los reyes, que la tendrán mayor o menor según que por la misma república hayan sido instituidos con más o menos plena potestad».

Muy claramente define esta doctrina Suárez en su «De legibus» hablando del origen de la potestad civil:»... esta potestad es dada por Dios a modo de propiedad que sigue a la naturaleza, del mismo modo que, dando la forma, da lo que sigue a la forma... porque Dios no da esta potestad por especial concesión o acción distinta de la creación... luego se da como propiedad consiguiente a la naturaleza, a saber, mediante el dictamen de la razón natural que muestra que Dios proveyó suficientemente al género humano y, consiguientemente, que le dió esta potestad para su conservación y conveniente gobernación necesaria... Esta potestad no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se reunen en una comunidad perfecta y se unen políticamente... porque no está en todos los hombres tomados separadamente, ni en la colección o multitud de ellos en un cuerpo casi confusamente y sin orden y unión de miembros;... Mas una vez constituido aquel cuerpo, inmediatamente en virtud de la razón natural está en él esa potestad... Pero aún cuando esta potestad sea como una propiedad natural de la comunidad perfecta de los hombres, en cuanto es tal, no obstante no está en ella inmudablemente, sino que por consentimiento de la misma comunidad o por otra justa vía puede privarse de ella y ser transferida a otro... Es, pues, esta potestad no sólo mudable, sino también muy mudable y muy dependiente de las voluntades de los hombres... de tal manera es dada por la naturaleza y su autor que puede hacer mudanza en ella, en cuanto fuere más conveniente al bien común».

De aquí se infiere que «aunque esta potestad sea ab-

solutamente de derecho natural, la determinación de élla a cierto modo de potestad y de régimen proviene del arbitrio humano»... pues «pende toda esta cuestión del humano consejo y albedrío...; el derecho natural no obliga a que sea ejercida inmediatamente por la misma comunidad entera, o que permanezca siempre en élla, porque sería moralmente dificilísimo que se hiciera así...» por eso «está determinada inmediatamente por los hombres, pero para que comience a estar justamente en alguna persona... es necesario que se le dé por consentimiento de la comunidad»... (cap. III, n.° 4 y sigs. y cap. IV, n.° 1 y 2).

Y hasta el mismo Sabastián Fox Morcillo, tan diferente en tantos aspectos de nuestros teólogos y juristas, quizá por su mayor formación clásica filosófica, comparte esta tesis: «porque sólo por el consentimiento obedecen todos los súbditos a uno o más gobernantes de un estado»... «aquel a quien por consentimiento común de todos se atribuyó la suma potestad»... (*De Régni regisque institutione,* Lib. I).

Es pues una afirmación absoluta y unánime el principio fundamental de que todo poder, para ser legítimo ha de basarse en esta transmisión originaria por el pueblo, en la sujeción voluntaria de los súbditos, de tal modo que el consentimiento viene a ser el único título originario verdaderamente justificativo del poder público, por lo que sobre esta base ha de edificarse la teoría de la tiranía, uno de los capítulos más importantes de la doctrína política de la Escolástica, sobre todo de la española, y que alcanza su culminación en el P. Mariana. Pero el caballo de batalla, el verdadero quicio de la controversia, no solo teórica, que acompaña casi ininterrumpidamente al desarrollo de la doctrina de la residencia originaria del poder en el pueblo, y que a través de la Edad Media llega hasta nuestros clásicos, conservando sin variación hasta la terminología, es el de la interpre-

tación y significado atribuible a la transmisión de la soberanía por el pueblo al príncipe, y consiguientemente de la relación entre el pueblo como fuente originaria del poder y los gobernantes a quienes ese poder se transmite. En este punto divergen las opiniones, pues mientras unos afirman que se trata de una completa y definitiva alienación que priva a la comunidad de todo derecho, otros sostienen que se verifica sólo una simple delegación o concesión, por lo que el poder, es decir, la soberanía, continua subsistente en la república, la cual por tanto es superior al regente *(populus maior príncipe)*, conserva la potestad legislativa y puede revocar cuando sea necesario la concesión del poder. Más no por esto debe de considerarse a los sostenedores de la primera tesis como defensores del absolutismo monárquico, pues, aparte que esa alienación de la soberanía puede ser hecha lo mismo a favor de uno que de varios regentes, no debe olvidarse el importantísimo hecho de que su teoría permanece siempre fundada en última instancia sobre él reconocimiento de una soberanía popular originaria, cosa que, como ya dijimos, les diferencia profuudísimamente de los mantenedores de la más moderna doctrina absolutística, basada, como hemos visto antes, sobre una acabada teoría del derecho divino de los Reyes.

La segunda teoría aparece, en cambio, combinándose en diversas formas con algunas concepciones más antiguas, pero que con esta nueva forma adquieren una luz, precisión y significado totalmente nuevo. Entre éstas aparece primeramente la idea de un contrato entre príncipe y pueblo, y esta idea de una relación contractual entre gobernante y súbditos se podría coordinar, y en efecto se coordina, con la idea de la transmisión del poder del pueblo al príncipe, de cuya fusión había de originarse una teoría acabada de la existencia de un pacto o contrato de sujeción, origen del establecimiento en una persona del poder público y norma, por tanto, de su

ejercicio. Gracias, pues, a esa idea de una relación contractual o cuasicontractual se podía dar una significación jurídica a la transmisión o concesión de la soberanía y recoger y legitimar las aspiraciones propias ya de la visión política medieval, a las que nos referimos en las anteriores lecciones; pero también había de conducir al mismo tiempo a una división de la soberanía, a un despedazamiento de la unidad del Estado en un dualismo de sujetos de derechos: el príncipe de un lado y el pueblo por el otro, siendo ésta su más grave consecuencia, la cual había de pesar en las doctrinas políticas modernas.

Sin embargo, a pesar de esa afirmación de la soberanía popular, no debemos de incluir a la Escolástica española en la denominación de «doctrina democrática» en el sentido actual, como dice muy bien el joven y sabio profesor Legaz y Lacambra, puesto que al «personalismo cristiano» no se añade el «individualismo», que es el personalismo liberal». Entre la «democracia liberal» o la «democracia de masas» hay la misma diferencia que la que cada uno de estas tiene con el indudable «sentido democrático» de la Filosofía política escolástica. Ha de no perderse de vista nunca la distinta perspectiva de la Escolástica y la de las actuales doctrinas democráticas, pues si bien en cuanto aquélla afirma la absoluta prioridad e inviolabilidad frente al Estado de algunos valores éticos fundamentales, su doctrina del Derecho natural había de contribuir sin duda a potenciar y defender contra toda opresión terrena, contra toda absorción por el Estado, el valor de la personalidad humana, exigencia fundamental y eterna del pensamiento cristiano (y la afirmación de este valor muéstrase como uno de los motivos constantemente ininterrumpidos y profundamente sentidos por la Filosofía escolástica); sin embargo, si bien se mira, esta defensa de la personalidad procede siempre, no obstante, de la

absoluta validez de los principios objetivos y transcendentes de justicia, y no ya del reconocimiento o de la reivindicación de derechos individuales innatos e imprescriptibles. El Derecho natural cristiano y escolástico está, en este aspecto, en irreconciliable oposición con la doctrina más moderna de los «derechos naturales» del individuo; por eso es comprensible que en épocas sucesivas llegase a encontrarse aquél en irreductible antagonismo con ésta.

Otra concepción, con la que venía a coordinarse la doctrina de la derivación popular de la soberanía, es la de la «supremacía de la ley», y no ya de la ley eterna, divina y natural, sino de la ley humana, de gentes, o puramente civil. En este aspecto, atendiendo al característico realismo del pensamiento español, esta doctrina ya no va vinculada exclusivamente a la defensa de la conservación en el pueblo de su soberanía originaria, ni, por tanto, implica el entender que el pueblo no haya podido disponer, ni despojarse totalmente de su poder en favor del príncipe, admitiendo sólo una simple delegación o concesión esencialmente revocable. No, en nuestros autores es sencillamente la afirmación de una necesaria y total dependencia del príncipe respecto de las leyes positivas, partiendo de la prioridad y superioridad del Derecho sobre el Estado. En ellos no desemboca la corriente que la influencia, cada vez más potente, del Derecho romano había venido creando en la Edad Media y que en su ocaso iba a producir a través de Marsilio de Padua, para completarse en Maquiavelo y en Bodino, la erección de la moderna teoría de la Soberanía política en su concepto actual, como independiente de todo Derecho, ya que es la fuente originaria de éste. Como ya observó Gierke, la controversia, fuera de la Filosofía tomista, en la Edad Media, mejor dicho en su final, versaba ya exclusivamente sobre la determinación del titular último de la soberanía, es decir, sobre la su-

premacía del príncipe, o la del pueblo; pero ambas concepciones estaban de acuerdo en que la potestad que uno u otro ostentasen no estaba sometida a las leyes: es decir, que el sentido de la contraversia entre los sostenedores de la supremacía del príncipe frente a las leyes y sus opositores no significaba afirmación o negación de la subordinación del Estado al Derecho. sino que la influencia del Derecho romano se había manifestado ya en una creciente afirmación del absolutismo del monarca o del absolutismo del pueblo. La Escuela española no abandona la posición filosófico-cristiana, como formada en el más puro tomismo. Sigue sosteniendo la supremacía del Derecho sobre el Estado, porque frente a la doctrina escolástica casi victoriosa al final de la Edad media que seguía a Duns Scoto y al nominalismo de Occan, con su supremacía de la voluntad, reafirmaron la doctrina Tomista realista e intelectualista; y en consecuencia para ella la ley, el derecho no es expresión de una voluntad, sino que su esencia es la razón. Reconocen que la voluntad e imperio son condiciones de la validez de la ley humana, pero no son sin embargo sus elementos constitutivos. Así como para la doctrina, que se pudiera llamar voluntarística, se concedía una primacía cada vez mayor a la voluntad sobre la inteligencia, tanto en la naturaleza divina como en la humana, del mismo modo en dicha escuela se subvertía la tarea propia de la teoría tomista del derecho natural, y el orden natural y el sobrenatural, la razón y la fe, que ésta había conciliado, vuelven a separarse irremediablemente. El Dios de los nominalistas, (que ya en realidad es bajo muchos aspectos el Dios de la Reforma, y hasta el mismo Lutero había de reconocer abiertamente la gran influencia ejercida sobre su concepción por Guillermo Ockham) es un poder totalmente arbitrario, y en consecuencia, en esta doctrina, la ley ética, el derecho natural ya no deriva como en el Tomismo su fuerza de la naturaleza racio-

nal de Dios y de los hombres, sino únicamente de la voluntad divina, de Dios, como supremo legislador que la impone como norma. Está, pués, invertida la posición tomista, la norma del derecho natural ya no trae su valor de su intrínseca racionalidad, sino del mandato divino de manera totalmente arbitraria, que la impone a los hombres; la esencia de la ley no estriba ya en la razón sino en la voluntad, es decir en el mandato imperativo, y precisamente porque Dios no puede estar subordinado a ninguna voluntad superior a El, aparece así como soberano absoluto. De este modo la doctrina nominalista adelanta, en un plano especulativo, la concepción del derecho y de la Ley que será posteriormente la propia, como nacida de la concepción teológica de la Reforma, de la edad Moderna, pues que elabora en el campo de la Teología y de la Filosofía ese concepto de la soberanía como fuente del derecho y como superior intrínsecamente al mismo derecho (*potestas legipus soluta),* y cuya elaboración completa no se realizará sino algunos siglos más tarde por Bodino y Hobbes. Por eso se puede afirmar que en este sentido la primera y más acabada doctrina del absolutismo es la eleborada por los teólogos nominalistas, siendo sus cimientos, como en la actual doctrina absolutística del Estado moderno, la concepción de la Ley como expresión de una voluntad soberana. Y es precisamente esta concepción, como proseguida por la reforma y amparada por ella, la que indica la disolución del sistema medieval, tanto en la esfera teológica y filosófica, como ya en la estrictamente política y jurídica.

Pero esta tendencia no podía ser aceptada en España, ni recogida siquiera por nuestros pensadores; por lo mismo que España significaba precisamente la más pura mantenedora de la doctrina tomista. No es de este lugar, ni mucho menos está a mi alcance, el estudiar por qué es precisamente España la que recoge y sostiene

casi exclusivamente las tendencias racionalistas de la Edad Media, quizá por que rimaban mejor con el fondo realista y estoico del pueblo español. Pero de lo que sí no hay duda es que en ningún momento podía enraizar en España ese voluntarismo que, trasladado a Dios, lleva, dentro de la Etica, a la consecuencia de que el poder absoluto de la voluntad divina, elevado incluso a lo arbitrario, aparece como el último fundamento de la diferencia entre el bien y el mal, es decir que sólo es bueno lo que Dios quiere y porque El lo quiere, sin consideración ninguna al contenido, sino sólo al hecho de la voluntad divina; pues con tal afirmación quedaba negado, en un sentido de moral positiva, que existiera entre el bien y el mal una diferencia interior, inmutable, fundada en la naturaleza y que, en el campo del Derecho, borraba toda diferencia de contenido entre lo justo y lo injusto, y, sobre todo, negaba toda base racional al fundamento del Derecho natural, y, en consecuencia, a la Ley positiva. Para la Escuela Española, en cambio, como netamente tomista, la Ley de Derecho Natural es, no sólo el reflejo de el orden eterno y divino sobre que se apoya lo creado, sino, además, atendiendo a la subordinación de una criatura dotada, como el hombre, de razón, que, en cuanto como tal, difiere esencialmente de la subordinación pasiva de las criaturas inanimadas o irracionables. Tal Ley para ellos seguía siendo la misma que definía Santo Tomás como una «participación» de la criatura racional en la Ley eterna, que es la expresión de «la razón divina» en el mundo.

Sigue siendo su esencia la razón, la *ordenatio rationis*, es decir, un principio de orden antes que precepto coactivo. La determinación de los elementos constitutivos de la ley y del derecho es, entre los autores tomistas, objeto de largas y muy cuidadas discusiones, y la importancia que a tal problema atribuyen es perfectamente comprensible porque sólo a su través es posible

resolver el problema central de todo su sistema: el problema de la relación entre la idea de la ley y la omnipotencia de Dios, esto es, cómo es posible hablar de una ley con respecto de Dios, que no tiene superior, y cuya voluntad no puede ser concebida de ningún modo como ligada a norma alguna superior. Para el tomismo ello sólo es explicable poniendo en la razón la esencia de la Ley, y sólo así se puede, por consiguiente, entender cómo Dios mismo obra conforme a una ley que no es más que su suprema Sabiduría y Razón. De este modo el concepto de la ley, clave de bóveda del Universo, es como un puente lanzado entre la limitación humana y la infinitud de Dios, y, como expresión de toda esta intrínsica racionalidad que rige lo creado, el derecho natural, esa *ordinatio rationis*, constituye y debe constituir la base de todas las relaciones humanas, el fundamento mismo de la ley humana. De donde se sigue que, si la voluntad y el mandato imperativo del legislador son condiciones de la validez de la ley, en cambio no son elementos constitutivos de la misma; y a través de ese contenido de racionalidad que toda ley ha de contener, vuelve ésta de nuevo a referirse a un orden divino y providencial, absolutamente transcendente.

Por eso mismo, en cuanto la idea del Derecho natural expresa la validez absoluta del principio cristiano de justicia, y como reflejo de la Razón divina, había de tener una supremacía absoluta sobre las demás leyes. Precisamente de ello se deriva el que para la Filosofía del Derecho escolástica sea uno de sus problemas capitales la relación entre el Derecho positivo y el Derecho natural, relación que no implica solamente, como pudiera parecer a primera vista, una determinada conducta del legislador ante los complejos y delicados factores de la convivencia social, sino que atañe a todo el problema de la experiencia histórica, de su valor ante la norma eterna e inmutable de la justicia cristiana y

de la relación entre el Derecho y la Moral, y en la solución a ello dada discrepa esencialmente de la llamada Escuela del Derecho natural, de origen y tipo esencialmente protestante. Pero tal examen no es de este momento; ahora lo que nos importa es realzar que, si bien en la concepción escolástico—tomista el Derecho natural es siempre concebido como anterior al Estado, y por consiguiente superior a él, en cuanto le sirve de principio normativo y condiciona el valor jurídico de sus mandatos, sin embargo, la relativa libertad o independencia del legislador en la determinación de la norma positiva está explícitamente reconocida, o en otras palalabras: el Estado, si por una parte ha de considerar sus propias manifestaciones jurídicas como desarrollo de los principios del Derecho natural, y ha de realizar su perfeccionamiento con arreglo a este modelo, por otro lado, al establecer el orden jurídico positivo, queda no sólo autorizado, sino que necesita tener en cuenta las múltiples y diversas relaciones y las mudables finalidades a las que éste ha de ser aplicado. Añádase a esto la concepción característica del tomismo de la flexibilidad del Derecho natural, por la que los principios directivos de éste son, y deben ser siempre, adaptables a las mudables condiciones de la historia, y, de modo recíproco, al pleno desarrollo de esos principios lleva el camino de la naturaleza y de la Providencia, y su conocimiento puede alcanzarlo la sana razón. Y aquí se ve de nuevo la profunda diferencia que separa esta concepción de la propia del pensamiento moderno, porque representa por una parte la antítesis completa del historicismo, de toda doctrina tendente a circunscribir las razones ideales del Derecho en términos puramente historicistas, como productos de una obscura conciencia colectiva o de una deliberada voluntad del Estado, y por otra parte se diferencia igualmente de la concepción puramente racionalista de la Escuela del Derecho natural, no sólo por-

que a la rigidez del Derecho natural por ésta concebido, con sus máximas particularizadas y categóricas, contrapone esa flexibilidad y adaptabilidad a la variabilidad del acaecer histórico, sino también porque la objetividad y lo transcendente del concepto tomista y cristiano del Derecho natural son, y permanecen en una irreductible irreconcialibilidad con el subjetivismo propio del pensamiento moderno; puntos éstos que han de ser tenidos en cuenta siempre para comprender la diferencia entre la concepción escolástico-tomista y la moderna del Derecho natural.

Sobre estas consideraciones anteriores construyen nuestros autores la delimitación del poder soberano, y en consecuencia, obtienen los límites de la obediencia debida por los súbditos. Para ello da lo mismo que se considere la soberanía como enajenada totalmente, o meramente delegada, o, como en otras opiniones, solamente compartida; para las consecuencias prácticas de la limitación del poder no importa que su transferencia sea o no irrevocable, pues, tanto en un caso como en otro, el soberano está sometido al Derecho, y al propio pacto de subjección, y no podrá exceder de los límites que por el Derecho y por tal pacto se hayan establecido; es decir: ya sean derivados del derecho natural—investidura del poder para utilidad exclusiva de los súbditos, «el reino no es para el rey, sino el rey para el reino»—o los fijados por el mismo pueblo al erigir el soberano—conservación de toda o parte de la facultad legislativa, de crear y señalar los impuestos, de fijar y guardar garantías jurisdiccionales, etc.—

Apremios de tiempo bien visibles y que no permiten, como fuera mi deseo, desarrollar con toda amplitud los puntos de vista de la Escuela española sobre estas ma-

terias de índole constituyente, de tan grande interés, no me dejan más espacio que el señalar algunas muestras de las más interesantes: a las de la doctrina que sienta la superioridad del poder popular sobre la del regente, caracterizadas por dos de los más insignes jurisconsultos españoles: Covarrubias y Vázquez de Menchaca.

Dice el primero, en su obra *Variarum resolutionum*, lib. III, cap. VI, rechazando la teoría dominante entre los jurisconsultos anteriores y contemporáneos de la distinción en los regentes de una potestad ordinaria, por la que su poder quedaba dentro de los límites del derecho, y una *potestas plena*, *plenitudo potestatis*, o potestad absoluta, por la cual en determinados casos podían exceder de los límites jurídicos marcados a la soberanía: «No es posible admitir la distinción entre potestad ordinaria y potestad absoluta en los reyes humanos: ésa es una distinción absurda y falsísima, hasta tal punto, que me causa admiración grandísima la hayan empleado varones peritísimos en entrambos derechos. No hablamos aquí de las violencias o estragos que un príncipe puede cometer, pues eso no es propio de jurisconsultos; sobre tal materia consúltese a los guerreros y no a los letrados. A nosotros solo nos toca discurrir sobre lo que un rey puede hacer con arreglo a derecho, y sin agravio de nadie. Por lo tanto debemos de aborrecer enteramente y huir la sola mención de potestad absoluta... Pues lo que el príncipe puede hacer, aún derogando leyes humanas, según el derecho natural, divino y humano, eso pertenece a la potestad ordinaria; puesto que a la potestad concedida por el derecho, a ésa se la llama ordinaria y no absoluta, al no haber nada absoluto que le sea concedido o permitido al príncipe por

el derecho. Por tanto lo que el príncipe no puede hacer siguiendo al derecho humano, divino o natural, eso no pertenece a la potestad del príncipe, la cual se deriva del derecho, sino a la tiranía, que tiene su origen en el agravio o injuria».

Y Vázquez de Menchaca en su *Controversiarum illustrium*, cap. XLIII tratando de la licitud de la venta de los empleos públicos, dice refiriéndose al poder del príncipe: «Tal es el sentir de Santo Tomás, Cayetano y Soto (el que el príncipe podía venderlos)... La razón que a Soto mueve es ésta: porque después que el pueblo transfirió al príncipe, y puso sobre él todo su poder y jurisdicción, sin reservar para sí poderio alguno, síguese que cuanto el pueblo mismo podía realizar antes, eso mismo, después de élla, podrá ejecutar el príncipe con absoluta libertad. De aquí procede el dicho vulgar de que el príncipe no esta sometido a las leyes... La solución de esta intrincada cuestión depende del verdadero conocimiento de esta materia, que no pudieron menos de desconocer aquellos padres, de tanta autoridad por otra parte, y, por consiguiente, resbalar al penetrar en terreno legal y, por tanto, en posesión ajena (pues ellos eran profesores de Teología). Porque aquella igualdad que dichos autores quieren establecer entre el pueblo libre y el príncipe, como norma general de ningún modo es admisible... El príncipe no tanto tiene la propiedad del pueblo cuanto su administración, porque no se crea la repúplica por razón del príncipe, sinó que se instituye el príncipe por causa de la república... ni es tampoco verdadero que el pueblo haya transferido al príncipe absolutamente todo su poder... La concesión del poder al principe hecha por el pueblo, aún cuando se exprese en términos generales y aun generalísimos,

siempre, sin embargo, por su misma naturaleza, y por la materia sobre que versa, está limitada, restringida y sujeta a la exclusiva utilidad de los ciudadanos y no a la del mismo príncipe... y sería propio de una cabeza ligera y falta de razón el no comprender, que el pueblo, que traspasó al príncipe su potestad y poderío para su exclusiva utilidad y no para la del príncipe, no le haría jamás aquella concesión que fuera perjudicial al mismo pueblo, pues obró así para mirar por su bien y no para perjudicarse...» Después de establecer una analogía entre el mandato y la trasmión del poder, dice: «De lo dicho se desprende no ser igual, en este respecto, el poder del príncipe al poder del pueblo, sino muy inferior... y aquellos autores se equivacan en esto: en juzgar que el poder del príncipe es igual al que anteriormente residía en el pueblo, doctrina completamente apartada del derecho».

Y aunque siento tener que dar por terminadas ya mis lecciones, sin haber podido siquiera indicar en términos generales las doctrinas políticas españolas de nuestro siglo imperial, por lo que ello tiene de defraudación a la atención con que me seguísteis y a la que tan obligado estoy, sin embargo, el poner punto aquí, aún cuando estas pobres notas quedan mancas, es lo menos que puedo hacer para no agotar vuestra paciencia ante lo excesivamente largo de esta última lección. Realmente lo más esencial ya está dicho en líneas generales. Hemos expuesto los antecedentes históricos de nuestro pensar político, y el acervo cristiano y tomista de que se mantuvo y al que debe su origen y fundamento básico. Lo que resta por decir son detalles construc-

tivos, que aunque de muchísimo interés, ya no son de características tan comunes a toda la escuela española, pero que con rigor lógico se desprenden en su conjunto de lo anteriormente expuesto. Yo hubiera querido prolongar a cuatro estas conferencias, y en la última dedicarme con más prolijidad al exámen de algunas soluciones propugnadas por las más destacadas figuras de nuestro pensamiento, pero ni el tiempo, ni las circunstancias, lo permiten. El tiempo, porque había de ser robado a palabra más autorizada que la mía; y las circunstancias (las propias de esta guerra de liberación que con pujante heroismo estamos llevando a cabo, y que nos recuerdan, en favor de esta gloriosa Universidad, la frase memorable de Cervantes: «Manejando ora la pluma, ora la espada») que no me permitieron buscar ni recoger las fuentes esenciales para el desarrollo de tal asunto. Esto ya lo habéis observado vosotros. Mis lecciones, carentes de base bibliográfica necesaria para darles rigor científico, sólo se fundan en algunos apuntes que de casualidad conservo y que habían de servirme en mí propósito, un tanto ambicioso, de elaborar un ensayo de las doctrinas jurídico filosóficas de nuestro siglo XVI. Y esto os lo digo no con el ánimo de alardear de falsa modestia, sino para justificarme ante vosotros por no haber hecho algo más de lo que honradamente hubiera podido hacer en circunstancias ordinarias. Pero, si a pesar de esto, he acudido a estos cursos con tan pequeño bagaje, ello ha sido en cumplimiento agradable de un doble deber: el primero, el que me impone mi vinculación a la Universidad de Oviedo, cuna de estudiantes héroes, y héroe y mártir élla misma, que todos los días ofrenda la vida de alguno de sus hijos y la carne de sus pétreas entrañas a la metralla de los que

pretenden desgajar la patria del arbol de nuestra gloriosa tradición; y el segundo, otro más sagrado aún, a mi modo de ver, que es el de contribuir a exaltar ante vosotros la necesidad de conocer la esencia íntima de nuestra españolidad más gloriosa, sobre todo en la nueva vida que con el triunfo nos espera, para que reanudemos nuestra tradición científica, buscando siempre un sentir, un pensar y un querer puramente español, que no en vano hemos visto a donde nos conducía nuestra creciente desespañolización. Siempre he sentido la herida que en mí produjeron, tan certeras, estas frases de un profesor de nuestra Universidad, D. Teodoro González: «Carecemos de una historia en donde se perfile la evolución de nuestro pensamiento político... Mientras no descubramos a la luz las raíces seculares de nuestro espíritu, no podemos juzgar severamente la visión parcial o equivocada con que nos vieron ojos extraños. Si algunas veces nos duelen ante el porvenir las incertidumbres y vacilaciones de nuestra voluntad colectiva, sin fervor ni asidero en el presente, sin ambición por el futuro (fueron escritas estas palabras en 1930), una buena parte de nuestro decaimiento habrá que achacarlo al desconocimiento y olvido de nuestra evolución espiritual... En el alumbramiento de las fuerzas que animan el ideal de un pueblo desempeñan un papel preponderante los hechos y las doctrinas pasadas. Ya que no se pueda mirar al presente desde las riberas del porvenir, contemplémosle al menos sobre la tierra firme de las generaciones desaparecidas, que nos legaron un caudal ideológico, antagónico y variable».

Pero no ya por esto, sino para encontrarnos a nosotros mismos es necesario, no el acudir, como ocurrió durante nuestra decadencia, a buscar inspiraciones y

orientaciones a climas y ambientes extraños, desdeñando lo que a través de muchos siglos constituyó nuestra peculiaridad, lo que nos hizo siempre aparecer como españoles, sino el internarnos en las inspiraciones y direcciones espirituales que caracterizan a nuestro pensar y a nuestro obrar. Volvamos los ojos a nosotros mismos, reanudemos nuestra corriente histórica interrumpida, y siguiendo la ruta iniciada por aquel coloso que se llamó Menéndez y Pelayo, construyamos la ciencia auténticamente española con estilo español, huyendo del pecado del nuevo rico de construir un chalet suizo en tierras de Málaga o un «bungalow» en la costa cantábrica.

Si mis lecciones han contribuido siquiera en mínima parte a fomentar este interés me doy por satisfecho.

NOTA: El autor advierte que estas conferencias fueron preparadas para una labor de divulgación en plena guerra. Están, pues, carentes de toda indicación bibliográfica y aún de apoyo científico claro en las ideas que expone. Si su situación militar lo hubiera permitido (ha considerado que era su deber incorporarse al Ejército como Teniente Auxiliar de Estado Mayor) hubiera introducido alguna alteración en el contenido de las mismas y hubiera buscado un mayor apoyo bibliográfico para el sostén de sus ideas. Por ello pide benevolencia en la lectura para las afirmaciones que su escasa autoridad, insuficiente para avalarlas, debió haber fundamentado sobre cimientos claros y sólidos.